

Tiziana Suarez-Nani

«IL PARLARE DEGLI ANGELI : UN SEGRETO DI PULCINELLA ?»

L'interrogativo al quale questo contributo tenterà di rispondere sorge da una problematica propria del comunicare degli angeli: essa concerne il messaggio veicolato dall'atto linguistico, nonché i suoi destinatari, e solleva in particolare il quesito del carattere pubblico o privato del parlare angelico. Più precisamente, ci si chiede se l'angelo che «parla» e svela un contenuto della sua mente si rivolga perciò stesso e nel contempo a tutti i suoi simili – nel qual caso avremmo a che fare con un linguaggio pubblico, che cancella il segreto –, oppure se si indirizzi sia ad uno solo sia a più destinatari, facenti però l'oggetto di una scelta deliberata – nel qual caso avremmo a che fare con un linguaggio mirato che salvaguarda l'aspetto del segreto. Si tratterà dunque di verificare – nell'ambito circoscritto dei testi da noi scelti – in che misura la dimensione del segreto rimanga presente nel comunicare degli angeli e di valutare poi il significato del suo mantenimento o, viceversa, della sua soppressione.

A nostra conoscenza, questa problematica è stata sollevata dai medievali unicamente in ambito angelico: da questo punto di vista la sua analisi presenta innanzitutto un interesse storico, che è quello di contribuire alla ricostituzione delle teorie angelologiche medievali, le quali vanno ormai considerate come una componente essenziale del pensiero dell'epoca. D'altro canto, nella misura in cui le teorie che presenteremo discutono un tema che non trova spazio nelle discussioni sul linguaggio umano, il loro esame presenta anche un interesse filosofico particolare, poiché permette di cogliere uno dei contributi originali dell'angelologia alla riflessione sul fenomeno linguistico. C'è poi un terzo motivo che rinforza questo interesse e che è dovuto alla funzione svolta dalla figura dell'angelo nelle teorie di cui ci occuperemo: pensiamo in particolare alla funzione di paradigma rispetto all'ambito umano; la riflessione sulle creature spirituali permette infatti di ideare un modello teorico che funge da termine di confronto nella discussione di taluni quesiti relativi all'esperienza umana: nel caso specifico, il linguaggio angelico fornisce un modello di comunicazione che gli esseri umani non sono in grado di realizzare, ma che si presenta nondimeno come un termine ideale chiamato ad ispirare la pratica linguistica

umana. Per quanto riguarda la nostra problematica, si tratterà perciò anche di verificare se e in che misura il segreto presenti un valore normativo nell'ambito della comunicazione.

Cercheremo di far luce su questi interrogativi esaminando e confrontando due concezioni particolarmente significative: quelle di Tommaso d'Aquino e di Egidio Romano, che discutono in modo molto approfondito il tema del linguaggio angelico e che, pur condividendo talune tesi, si distanziano proprio sulla questione del suo carattere pubblico o privato.

Per meglio cogliere le soluzioni da essi formulate occorre tuttavia chiarire alcuni aspetti essenziali: vedremo innanzitutto quali sono le ragioni del parlare angelico (1), preciseremo in seguito quali siano le sue componenti e il suo svolgimento (2), ed affronteremo infine l'interrogativo del suo carattere pubblico o privato, allo scopo di chiarire quali siano il significato ed il valore del segreto nelle teorie prese in considerazione (3).

1. Le ragioni del parlare angelico

Perché gli angeli comunicano tra di loro? Qual'è la ragione e la necessità del linguaggio tra enti puramente spirituali, liberi da ogni legame con la materia? Perché attribuire ad esseri immateriali e trasparenti il ricorso ad un linguaggio, il quale è richiesto quale mediazione proprio là dove la corporeità fa da ostacolo ad uno scambio immediato? A queste domande Dante Alighieri risponderà in maniera radicale negando alle creature spirituali un linguaggio in senso proprio: come si legge nel *De vulgari eloquentia*¹, l'angelo è uno *speculum fulgentissimum* che, contrariamente agli essere umani, non ha bisogno di alcuna mediazione per manifestarsi, ma comunica attraverso un semplice atto di intuizione². La maggior parte dei pensatori medievali non fu però dell'avviso di Dante e attribuì all'angelo un linguaggio vero e proprio: un linguaggio certo *sui generis*, avente uno statuto ben diverso da quello umano.

È tuttavia utile precisare sin d'ora che i medievali, pur attribuendo un linguaggio agli angeli, erano unanimi nel ritenere che esso non rappresentasse una necessità nell'ambito delle creature spirituali; non dipendendo costoro – contrariamente all'uomo – dai loro

¹ Cfr. Libro I, c. 2, ed. P. V. Mengaldo, Padova 1968, 34.

simili per la loro sussistenza, il linguaggio non si imponeva in ambito angelico come una necessità legata alla vita sociale. Mentre la natura sociale dell'uomo postula il linguaggio quale strumento indispensabile al vivere in comunità, l'angelo si caratterizza invece come un ente autonomo rispetto al resto del creato e dipendente unicamente da Dio. Per questo, il comunicare in ambito angelico non risulta nè da un bisogno, nè da un dovere, ma unicamente da un volere: qui la comunicazione è perciò un fatto puramente gratuito, frutto di una decisione totalmente libera. Ma perché allora l'angelo si esprime? Per quale ragione attribuirgli un linguaggio di cui tutto sommato non sembra aver bisogno?

Una prima risposta va cercata nella funzione che caratterizza ogni tipo di linguaggio e che consiste nel manifestare agli altri un contenuto della mente³. Ne segue che, se da un lato il comunicare non è una necessità per l'angelo, d'altro canto, dal momento in cui egli decide di esprimersi, il linguaggio diventa necessario quale strumento per trasmettere agli altri un determinato messaggio. In questa prospettiva, il ricorso al linguaggio è dunque giustificato in base alla volontà di esternare un contenuto della mente. Questa prima risposta non pare tuttavia soddisfacente: infatti, dal momento in cui l'angelo è concepito come un essere puramente spirituale e trasparente, c'è da chiedersi quale sia il perché, non tanto della comunicazione come tale, ma di una mediazione linguistica (ed eventualmente segnica) nel rapporto dell'angelo con i suoi simili.

Coscienti del problema, i medievali ci forniscono due tipi di ragioni a sostegno del ricorso alla mediazione linguistica in ambito angelico: una prima motivazione è di ordine teologico, e si fonda sui passi della Bibbia che attribuiscono agli angeli un linguaggio per trasmettere i messaggi di Dio all'uomo⁴. Il secondo tipo di motivazioni, più importante per noi, è di ordine filosofico e ricorre a due ragioni fondamentali.

La prima è in un certo qual modo estrinseca all'angelo, poiché risulta dall'adozione della tesi dell'ordine delle cose; questa tesi forniva uno schema interpretativo tanto dello statuto e delle prerogative quanto delle funzioni degli elementi dell'ordine universale. Ora, secondo la struttura gerarchica di quest'ordine, gli enti situati ad un grado superiore non solo possiedono le prerogative degli inferiori, ma le realizzano secondo una modalità più perfetta. Nel nostro caso, questo significa che se gli uomini comunicano attraverso il

² Il motivo dell' «angelo-specchio» deriva dallo Pseudo-Dionigi: si veda in merito B. Faes de Mottoni, *Bonaventura e la scala di Giacobbe. Letture di angelologia*, Napoli 1995, 252.

³ Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, I, 107, 1: «Nihil est enim aliud loqui ad alterum, quam conceptum mentis alteri manifestare»; *De veritate*, qu. 9, a. 4: «Locutio dicitur ipsa manifestatio interioris verbi».

⁴ Cfr. I *Lettera ai Corinti*, 13, 1 ; *Isaia*, 6, 3 ; *Daniele*, 9, 22 .

linguaggio, gli angeli lo potranno fare a maggior ragione ed in maniera più perfetta⁵: sarebbe infatti contrario all'« *ordo rerum* » privare l'angelo di una prerogativa di cui è dotato un essere a lui inferiore. Da questo primo approccio, il linguaggio angelico risulta dunque essere una necessità inerente all'ordine delle cose, e ciò indipendentemente dal bisogno e dall'impiego effettivo di un linguaggio da parte delle creature spirituali.

La seconda ragione è invece intrinseca alla realtà angelica e rappresenta il fondamento della definizione del linguaggio come manifestazione di un contenuto della mente. Tale definizione implica infatti che ci sia qualcosa da manifestare: qualcosa che altrimenti rimarrebbe nascosto, segreto, inaccessibile agli altri. Ora, tanto quanto l'essere umano, così anche l'angelo porta dentro di sé questo tipo di contenuti: essi sono detti *occulta cordium*, ed indicano genericamente tutti quei contenuti della mente che sono celati, nascosti, e che di conseguenza sono inaccessibili agli altri soggetti. Come ogni altra creatura, così anche l'angelo porta un segreto dentro di sé, un segreto iscritto nel suo essere: il parlare degli angeli è così giustificato quale mediazione necessaria alla manifestazione dei segreti che ognuno porta dentro di sé.

L'affermazione dell'esistenza di contenuti nascosti, segreti e inaccessibili agli altri, esige un chiarimento ulteriore, relativo alle capacità conoscitive delle sostanze separate. Occorre infatti precisare che quest'ultime conoscono i loro oggetti grazie a rappresentazioni universali di cui dispongono fin dalla loro creazione e che sono perciò dette connaturali alla loro facoltà conoscitiva. In virtù di queste rappresentazioni, l'angelo conosce ogni cosa senza subirne alcun tipo di causalità: coglie cioè i suoi oggetti a priori, attraverso un atto di conversione intellettuale sulle rappresentazioni (*species*) di cui dispone. Questo tipo di conoscenza si estende a tutti gli oggetti naturali della facoltà conoscitiva angelica, vale a dire a tutte le realtà create. L'angelo è così in grado di conoscere perfettamente ogni creatura considerandone la ragione specifica contenuta nella rappresentazione universale corrispondente. La modalità di questa conoscenza è l'intuizione: volgendo la propria attenzione su di una rappresentazione universale, l'angelo coglie intuitivamente, cioè immediatamente, tutti i suoi contenuti⁶. Questa modalità conoscitiva vale anche quando gli oggetti sono gli altri angeli: in quanto creature, anch'essi sono conosciuti attraverso le rappresentazioni intelligibili ricevute da Dio. Ciò significa

⁵ Cfr. Tommaso d'Aquino, *In II librum Sententiarum*, d. X, qu. 1, a. 2 : «Angelus est maioris virtutis naturaliter quam homo. Sed homo potest alteri loquendo suam cogitationem exprimere. Ergo multo fortius angelus».

⁶ Per lo statuto particolare della conoscenza angelica rimandiamo al nostro studio: *Connaissance et langage des anges selon Thomas d'Aquin et Gilles de Rome*, Paris 2003.

che ogni angelo è in grado di conoscere intuitivamente ogni suo simile per mezzo di una delle specie di cui dispone da sempre⁷.

Questa conoscenza presenta tuttavia un limite: essa non è in grado di cogliere ciò che dipende dalla volontà di un altro soggetto. L'intuizione si estende infatti alla totalità dell'esistente attuale, ma non può cogliere né il possibile, né ciò che, pur essendo realizzato ma immanente allo spirito, sottostà ad un atto della volontà: ed è proprio questo il caso dei *secreta cordis*, cioè di quei contenuti della mente che, tanto secondo Tommaso quanto secondo Egidio, dipendono dalla volontà di ogni soggetto⁸. Per questo, anche se un angelo conoscesse le rappresentazioni intelligibili di un altro angelo, ciò non significherebbe ancora conoscerne in maniera determinata il contenuto – vale a dire, appunto, i suoi segreti –, poiché non sarebbe comunque in grado di cogliere l'uso che la volontà fa di tali rappresentazioni⁹. Nei soggetti intellettuali – siano essi uomini o angeli – la volontà interviene sempre e comunque nel processo conoscitivo che fa capo ad una specie universale: tale specie infatti, proprio in quanto universale, rappresenta una molteplicità di realtà individuali, ed è la volontà a decidere quale di queste realtà sarà presa in considerazione. Questa determinazione della volontà rimane sconosciuta agli altri, proprio perché essa è il frutto di un atto di libertà. Egidio Romano ce ne dà un esempio molto chiaro: se un angelo superiore vedesse in un'altra creatura la rappresentazione dei volatili, quella degli animali acquatici e quella degli animali terrestri, egli conoscerebbe

⁷ Si veda, ad esempio, Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae* I, qu. 56, a. 2.

⁸ Per Tommaso si veda *Summa theologiae*, I, 57, 4: «Et ideo ea quae in voluntate sunt, vel quae ex voluntate sola dependent, soli Deo sunt nota. Manifestum est autem quod ex sola voluntate dependet quod aliquis actu aliqua consideret: quia cum aliquis habet habitum scientiae, vel species intelligibiles in eo existentes, utitur eis cum vult. Et ideo dicit Apostolus I, *Cor.* 2, 11, quod “quae sunt hominis, nemo novit nisi spiritus hominis, qui in ipso est”». Per Egidio, cfr. *De cognitione angelorum*, qu. IX, Venetiis 1503, 107rb: «modus intelligendi angelicus est quod per unam speciem et per unum conceptum potest multa intelligere (...). Sed quia per unam speciem et per unum conceptum potest de multis et multipliciter considerare, ideo nescit angelus, quantumcumque superior, de quo specialiter [inferior angelus] considerat nec qualiter considerat de illo, ut dato unum et eundem conceptum intelliget omnia particularia et intelliget specialiter quodcumque particulare sicut sibi placet». C. Panaccio ha giustamente osservato che secondo Tommaso l'intelletto è in se stesso trasparente e che l'opacità viene dalla volontà: cfr. «Angel's Talk, mental Language and the Transparency of the Mind», in: C. Marmo (ed.), *Vestigia, Imagines, Verba. Semiotic and Logic in mediaeval theological Texts*, Tournoult 1997, 324-35. A. Tabarroni rileva dal canto suo una differenza tra Tommaso ed Egidio a questo proposito: per il primo l'oscurità avvolgerebbe tutti i contenuti della coscienza, mentre per il secondo l'oscurità sarebbe dovuta ad «un'impossibilità di tipo logico, che ha a che fare con la natura stessa del pensiero e del linguaggio»: cfr. «Il linguaggio degli angeli», *Prometeo*, 12 (1985), 91.

⁹ Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, I, 57, 4: «Alio modo possunt cognosci cogitationes, prout sunt in intellectu, et affectiones, prout sunt in voluntate. Et sic solus Deus cogitationes cordis et affectiones voluntatum cognoscere potest. Cuius ratio est, quia voluntas rationalis creaturae soli Deo subiacet et ipse solus in ea operari potest, qui est principale eius obiectum, ut ultimus finis; et hoc magis infra patebit. Et ideo, ea quae in voluntate sunt, vel quae ex voluntate sola dependent, soli Deo sunt nota. Manifestum est autem quod ex sola voluntate dependet quod aliquis actu aliqua consideret: quia cum aliquis habet actum scientiae, vel species intelligibiles in eo existentes, utitur eis cum vult».

effettivamente il contenuto di queste specie intelligibili e vedrebbe quale di esse è presa in considerazione; tuttavia, dato che il suo simile può fare un uso differenziato di una medesima specie universale e può scegliere ulteriormente quale contenuto particolare egli intende privilegiare – e considerare, ad esempio, l’aquila piuttosto che il passero –, l’angelo superiore non potrà cogliere quest’ultima determinazione, poiché essa risulta esclusivamente dalla libertà di ogni soggetto¹⁰.

Gli *occulta cordis* sono dunque quei contenuti della mente che in un modo o nell’altro sottostanno alla volontà: essi rimangono perciò nascosti, segreti e inaccessibili agli altri. Questo vale anche per l’angelo nei confronti dell’essere umano: come l’angelo infatti, l’uomo esplica la sua libertà anche negli atti di conoscenza, ragione per cui i suoi segreti rimangono inaccessibili alle creature spirituali. Questo aspetto appare ancora più evidente nell’ambito degli affetti e della volontà applicata ad essi. Egidio Romano precisa infatti che, analogamente alle specie intelligibili, così la presenza delle affezioni nello spirito è all’insegna dell’unità e dell’universalità: l’amore o la paura, ad esempio, rappresentano ciascuno un’affezione che può rivolgersi a svariati oggetti, mentre la determinazione dell’oggetto preciso verso cui saranno rivolti è opera esclusiva della volontà. Di conseguenza, anche se una creatura superiore vedesse le affezioni e i sentimenti nell’animo di un altro, non conoscerebbe perciò stesso l’oggetto preciso di tali affezioni, poiché questa determinazione risulta dalla libera scelta di ogni singolo individuo¹¹. L’ordine della volontà preserva così ogni soggetto dallo sguardo degli altri. In altre parole, secondo i nostri autori in ogni individuo creato è presente un nocciolo irriducibile, un angolo segreto al riparo dallo sguardo delle altre creature e accessibile solo a Dio. Questa «cittadella dello spirito» è il luogo in cui si gioca la libertà, che appare perciò come l’elemento qualificante di ogni soggetto.

¹⁰ Cfr. Egidio Romano, *loc. cit.*, *supra*, nota 8.

¹¹ Cfr. Egidio Romano, *De cognitione angelorum*, qu. IX, 107vb: «Ideo, ut diximus, sicut per unam et eandem speciem intelligit hoc et oppositum, ita realiter non est alia et alia affectio per quam affectio afficitur ad hoc et ad oppositum, sed est solum alia et alia secundum relationem et ordinem voluntatis. (...) Oportet quod in voluntate aggeneretur aliqua affectio si debeat aliquid velle. Tamen voluntas illam affectionem in se aggeneratam potest referre in hoc vel in oppositum. (...) Sic etiam ex parte voluntatis videt angelus ipsam voluntatem et videt ipsam affectionem ibi assignatam, nescit tamen in speciali ad quid afficimur. Illud ergo quod sic determinatur per voluntatem, quod ex tali determinatione nulla diversitas apparet in re, oportet angelum esse ignotum». I medievali sono stati unanimi nel ritenere che i «secreta cordis» non sono conoscibili dalle altre creature, ma solo da Dio: le loro argomentazioni a sostegno di questa tesi furono tuttavia molto differenziate; particolarmente interessante è quella di Pietro di Giovanni Olivi, *Quaestiones in II Sententiarum*, qu. LXXIII, ed. B. Jansen, Quaracchi 1926, vol. III, 101-3. Per quanto riguarda la tradizione francescana degli inizi del XIV secolo ci permettiamo di segnalare il nostro articolo: «Linguaggio, conoscenza e libertà. Note in margine alle questioni 26 e 27 del commento di Francesco de Marchia al II libro delle ‘Sentenze’ », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 2003.

Ora, è proprio rispetto a tutto ciò che dipende da questo nòcciolo intimo e segreto che il linguaggio risulta necessario: esso fornisce la mediazione capace di rendere manifesto un contenuto altrimenti avvolto nell'oscurità. Se a livello umano questa mediazione è doppiamente necessaria – poiché chiamata a sopprimere sia l'ostacolo della corporeità che quello della volontà –, a livello angelico il linguaggio è richiesto per sopprimere lo schermo interposto dalle scelte della volontà, le quali, in quanto libere, non si lasciano cogliere e impediscono ai contenuti della mente di apparire e di manifestarsi da sè¹².

Il segreto di ogni soggetto rappresenta così la ragione ultima della necessità del linguaggio nell'ambito delle sostanze separate. La loro eccellenza e le loro prerogative sul piano della conoscenza non permettono di andare oltre questo ostacolo, che può essere rimosso soltanto grazie all'intervento della volontà. Come dicevamo, gli angeli non hanno bisogno di comunicare, ma lo fanno solo se lo vogliono, cioè se decidono di svelare una parte della loro segretezza. Questa segretezza è un dato strutturale, iscritto nell'essere dell'angelo¹³: il linguaggio diventa perciò lo strumento necessario per andare oltre quel solipsismo che caratterizza tanto più le sostanze separate in quanto ciascuna di esse forma una specie a sè, un'identità autonoma e compiuta in se stessa¹⁴.

2. Le componenti del linguaggio angelico ed il suo svolgimento

Se è vero che l'intersoggettività angelica ha bisogno della comunicazione, nell'ambito delle sostanze separate il linguaggio presenta tuttavia caratteristiche proprie che lo distinguono nettamente da quello umano. Un breve confronto tra i due processi di comunicazione permetterà di precisarne lo statuto.

Gli esseri umani dispongono di due tipi di linguaggio: un linguaggio naturale, che è quello dei sensi ed è immediatamente percepibile dagli altri, ed un linguaggio volontario, per mezzo del quale vengono espressi quei contenuti che si celano nell'intimità di ogni soggetto. Il linguaggio volontario, che è il linguaggio in senso proprio, presenta tre

¹² Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, I, 57, 4: «Ad primum ergo dicendum quod modo cogitatio unius hominis non cognoscitur ab alio, propter duplex impedimentum: scilicet propter grossitiam corporis, et propter voluntatem claudentem sua secreta. Primum autem obstaculum tolletur in resurrectione, nec est in angelis. Sed secundum impedimentum manebit post resurrectionem, et est modo in angelis».

¹³ È ciò che ha giustamente rilevato Faes de Mottoni, *Bonaventura e la scala di Giacobbe*, 254. In un articolo molto suggestivo, J.-L. Chrétien interpreta questo «segreto strutturale» come un atto di vera e propria occultazione: cfr. «Le langage des anges selon la scolastique», *Critique*, 35 (1979), 675-89.

componenti: c'è innanzitutto la rappresentazione intelligibile, vale a dire il contenuto della mente; quando questo contenuto è concepito per essere trasmesso ad altri, esso diventa parola interiore (*verbum mentis*); quando questa viene exteriorizzata per essere comunicata, essa si traduce in un segno sensibile esterno, il quale a sua volta può assumere due forme: può diventare gesto, se si tratta di un segno visibile, oppure suono, cioè parola, se si tratta di un segno di tipo sonoro¹⁵.

In ambito angelico assistiamo ad una composizione e ad uno svolgimento analogo, anche se, ovviamente, la componente sensibile vien meno: anche per gli angeli il punto di partenza è una rappresentazione intelligibile; quando questa è concepita per essere manifestata, essa assume la forma di una parola mentale (*verbum mentis*); e quando questa parola mentale viene a sua volta orientata verso un destinatario preciso, essa diventa segno espressivo del messaggio: questo segno rimane però di natura puramente intellettuale¹⁶. Linguaggio umano e linguaggio angelico presentano così due componenti analoghe: la rappresentazione intelligibile e la parola interiore (o linguaggio mentale); quest'ultima si exteriorizza in un segno sensibile nel linguaggio umano, mentre rimane immanente allo spirito nel linguaggio angelico.

È opportuno chiedersi a questo punto come sia possibile che un linguaggio puramente mentale - cioè immanente al soggetto - raggiunga in qualche modo il suo destinatario e produca l'intersoggettività. Qui i nostri due autori propongono soluzioni divergenti.

Per Tommaso d'Aquino la risposta sta nella definizione stessa del linguaggio come manifestazione: in quanto tale, infatti, esso è necessariamente rivolto ad un destinatario, poiché *locutio oportet quod sit ad alium*¹⁷. Il linguaggio angelico sta tutto in questa intenzionalità del locutore, che exteriorizza, e quindi si manifesta e comunica, grazie al

¹⁴ Sullo statuto della soggettività angelica rimandiamo al nostro studio: *Les anges et la philosophie. Subjectivité et fonction cosmologique des substances séparées au XIII siècle*, Paris 2002 (la parte).

¹⁵ Cfr. Tommaso d'Aquino, *In II librum Sententiarum*, d. IX, qu. 2, a. 3: «Est enim aliquid in homine quod aliis homo de ipso naturaliter percipere potest, ut ea quae exterioribus sensibus subiacent; aliquid vero quod videri non potest, sicut interior conceptus mentis. Species ergo conceptae interius, secundum quod manent in conceptione intellectus, habent rationem intelligibilis tantum: secundum autem quod ordinantur ab intelligente ut manifestandae alteri, habent rationem verbi, quod dicitur verbum cordis; secundum autem quod aptantur et quodammodo ordinantur signis exterioribus apparentibus, si quidem sunt signa ad visum, dicuntur nutus; si vero ad auditum, dicitur proprie locutio vocalis: hii enim duo sensus disciplinabiles sunt».

¹⁶ Cfr. *ibid.*: «Similiter in angelis, interior conceptus mentis libero arbitrio subiacens ab alio videri non potest. Quando ergo speciem conceptam ordinat ut manifestandam alteri, dicitur verbum cordis; quando vero coordinat eam alicui eorum quae unus angelus in alio naturaliter videre potest, illud naturaliter cognoscibile fit signum expressivum interioris conceptus; et talis expressio vocatur locutio, non quidem vocalis, sed intellectualibus signis expressa; et virtus exprimendi dicitur lingua eorum».

¹⁷ Tommaso d'Aquino, *In II librum Sententiarum*, qu. 2, a. 3; *De veritate*, qu. 9, a. 6; *Summa theologiae*, I, 107, 1.

semplice fatto di orientare e rivolgere il proprio messaggio ad un altro (*ad alium*)¹⁸. Non dovendo ovviare all'ostacolo corporeo, l'angelo secondo Tommaso comunica per il semplice fatto di volerlo e di concepire il messaggio in funzione di un destinatario. Questo orientamento, questa intenzionalità basta a costituire l'intersoggettività, e manifesta la forza (*virtus*) dello spirito angelico, che è capace di comunicare attraverso un atto puramente intenzionale¹⁹. Tutto risolto nell'intenzionalità del locutore, il linguaggio angelico non è, secondo Tommaso, un sistema di segni di cui l'angelo dispone e si serve secondo i suoi bisogni, ma si situa interamente nell'ambito della volontà e si attua attraverso l'orientamento del messaggio verso un interlocutore²⁰. Pensiero e linguaggio, o meglio: contenuti della mente e loro manifestazione, rimangono nondimeno distinti, proprio perché un fattore decisivo del linguaggio è il fatto che esso sia rivolto *ad alium*, cioè che implichi un interlocutore²¹. Sintetizzando, possiamo dire che per l'Aquinate il linguaggio angelico si risolve in due elementi essenziali: l'intenzionalità del locutore (applicata ad una rappresentazione intelligibile) ed il destinatario.

Egidio Romano concepisce invece le cose diversamente. Come Tommaso, anch'egli attribuisce al destinatario un ruolo fondamentale, ma rinforza questo suo valore nella dinamica della comunicazione al punto da renderlo decisivo nella costituzione stessa del linguaggio. Innanzitutto occorre precisare che per Egidio il linguaggio manifesta un messaggio nella misura in cui lo fa capire, cioè nella misura in cui provoca una reazione da

¹⁸ Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, I, 107, 1: «Ex hoc vero quod conceptus mentis angelicae ordinatur ad manifestandum alteri, per voluntatem ipsius angeli, conceptus mentis unius angeli innotescit alteri, et sic loquitur unus angelus alteri. Nihil est enim aliud loqui ad alterum, quam conceptum mentis alteri manifestare». Nello stesso senso si veda anche Alberto Magno, *In I Sententiarum*, d. IX, qu. 1, a. 13.

¹⁹ Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, I, 107, 1: «Unde (...) convenit angelo (...) sola locutio interior; ad quam pertinet non solum quod loquatur sibi interius concipiendo, sed etiam quod ordinet per voluntatem ad alterius manifestationem. Et sic lingua angelorum metaphorice dicitur ipsa virtus angeli, qua conceptum suum manifestat».

²⁰ Una concezione analoga era stata formulata da Alessandro di Halès, *Summa theologiae*, l. II, tr. III, qu. 27, c. II, a. 1 et c. III (Quaracchi 1928, vol. II, 192 e 196): «Locutio quandam rationem habet ex parte finis (...) scilicet expressio vel evidentia cogitationis vel desiderii. (...) Ex hoc patet quod loqui angeli nihil aliud est quam eius cogitatio vel desiderium expressum. Respectu vero alterius angeli vel animae est horum indicatio per aliquid ut ab eis cognoscatur»; «haec communicatio est per aliquam similitudinem (...), ita angelus, cum vult, communicat suam intelligentiam alteri angelo»; nonché da Bonaventura, *In II librum Sententiarum*, d. X, art. III, qu. 1 (Quaracchi 1882, 269): «In spiritualibus autem substantiis locutio supra cogitationem addit effectum sive respectum, sed non addit sensibile signum. Respectum quidem et effectum addit propter hoc, quod cogitatio, quantum est de sui natura, est secreta; et ideo numquam fit manifesta, nisi ipse cogitans aliquid tamquam audienti offerat, et aperiendo se, quodam quasi nutu mediante, quod in se habet ad intellectum alterius quasi ad aurem pertingere faciat. Necessarius est etiam actus novus, quia non eadem conversione se supra se convertit et supra alterum vel ad alterum».

²¹ Tommaso va così oltre la riduzione agostiniana del «verbum interius» nella «cogitatio». Nel suo studio sulla problematica del linguaggio mentale, C. Panaccio interpreta la teoria di Tommaso d'Aquino come separazione netta del verbo mentale e del segno espressivo di tale verbo, pur ammettendo che si tratta soltanto della distinzione tra due modi di una stessa specie intelligibile: cfr. *Le discours intérieur. De Platon à Ockham*, Paris 1999, 222.

parte dell'interlocutore: *Constituit enim intellectum qui dicit et qui audit quiescit. Hoc est ergo dicere et hoc est loqui, constituere intellectum et manifestare suos conceptus intelligibiles et ex hoc facere quiescere audientem sive eum cui loquitur*²². Il linguaggio produce così l'interazione del locutore con il destinatario: in tal modo esso crea uno spazio intersoggettivo che diventa il luogo dell'incontro. La comunicazione instaura perciò una realtà altra rispetto ai suoi protagonisti, essa crea uno spazio in qualche modo a parte, costituito unicamente dalla loro interazione. Questo aspetto, essenziale nella concezione di Egidio, lascia immediatamente intravedere che la comunicazione non si risolve più – contrariamente a quanto avveniva in Tommaso – nell'interiorità del soggetto angelico, ma si iscrive ormai in quello che possiamo chiamare «un'ordine di exteriorità». In quanto disvelamento e manifestazione, il linguaggio si situa per forza di cose al di fuori del soggetto che si esprime ed appartiene perciò all'ordine della distinzione e dell'alterità. In altre parole, Egidio non concede all'intenzionalità la capacità di raggiungere l'interlocutore, e ritiene che anche in ambito angelico non vi sia manifestazione che non implichi esteriorizzazione²³.

La conseguenza maggiore della posizione di Egidio sta nel fatto che, non bastando più l'intenzionalità rivolta ad un destinatario, occorre introdurre un elemento supplementare nel processo linguistico: questo elemento è il segno, che è chiamato ad intervenire come mediazione indispensabile nel processo di comunicazione. In questa prospettiva è proprio il segno a costituire il linguaggio in senso proprio, poiché esso è lo strumento capace di realizzare la funzione fondamentale del linguaggio, che è di esternare i contenuti della mente.

Quali sono i segni del linguaggio angelico? Essi sono di vario tipo, così come svariati sono i linguaggi di cui un angelo si può servire. La molteplicità dei segni e dei linguaggi risulta a sua volta dalla varietà dei destinatari, i quali – come si diceva – incidono sulla costituzione del linguaggio determinando il tipo di segni cui il locutore deve ricorrere. Ogni angelo può infatti rivolgersi a quattro possibili destinatari: a Dio, a se stesso, agli altri angeli e agli esseri umani.

²² Cfr. Egidio Romano, *De cognitione angelorum*, qu. XII, 110ra.

²³ Cfr. *ibid.*, 111ra: «Sed constat quod ordo voluntatis in uno angelo est ignotus alteri angelo; unde et hoc modo dicimus cogitationes unius angeli esse ignotas alteri angelo, quia subiacent solum ordini voluntatis. Angelus itaque, si ex solo ordine voluntatis ordinaret speciem suam intelligibilem ad alium angelum, cum ordo voluntatis sit alii angelo ignotus, ex hoc non esset illi angelo aliquid patefactum, nec ex hoc loqueretur ei» (sottolineatura nostra).

Egidio precisa che quello rivolto a Dio non è un linguaggio in senso proprio: in questo caso, infatti, i suoi due elementi indispensabili – cioè la volontà di comunicare e l'elaborazione del segno linguistico – non sono presenti, poiché Dio conosce i segreti dei cuori indipendentemente dalla volontà dell'angelo di manifestarli. In realtà, qui il locutore non è protagonista, ma oggetto dello sguardo divino cui nulla può resistere.

Nemmeno quello rivolto a se stessi è un linguaggio propriamente detto: il monologo è un atto di introspezione o, se si vuole, una riflessione su di sé che suscita una visione. Anche qui il segno linguistico non ha ragione di essere, poiché locutore e destinatario coincidono in un'unica realtà.

Quando un angelo comunica con un suo simile siamo invece in presenza del linguaggio in senso stretto: qui le tre componenti indispensabili sono presenti, e cioè la volontà del locutore, il destinatario ed il segno. Quest'ultimo si differenzia in due tipi di segni, poiché l'angelo può rivolgersi al suo interlocutore attraverso due tipi di linguaggio.

Il primo e più importante è il linguaggio mentale, che esprime dei contenuti attraverso ciò che Egidio chiama «espressioni o segni intelligibili» (*signa intelligibilia*)²⁴. Come per Tommaso, questo linguaggio è puramente intellettuale, ma aggiunge al linguaggio mentale dell'Aquinate l'espressione intelligibile o segno del messaggio che l'angelo vuole trasmettere. Come si diceva infatti, l'intenzionalità del locutore è certamente necessaria, ma da sola non basta e non può suscitare la comunicazione, poiché il messaggio esige di essere trasmesso sotto forma di segno intelligibile.

Ma che cosa questo segno, che rimane pur sempre immanente allo spirito, aggiunge al messaggio già diretto intenzionalmente verso un destinatario? Ebbene, secondo Egidio esso aggiunge una determinazione ulteriore: come si è visto infatti, le specie conoscitive degli angeli, in quanto universali, rappresentano una molteplicità di individui; per questo – afferma Egidio criticando Tommaso – rivolgere intenzionalmente una specie ad un interlocutore significherebbe trasmettergli soltanto un contenuto generico, mentre la comunicazione vera e propria implica che il messaggio sia determinato, cioè che in esso l'orientamento della volontà verso un contenuto preciso sia manifesto. Ora, ciò che il segno linguistico aggiunge alla rappresentazione intelligibile è proprio questa determinazione o conversione della volontà su di un oggetto particolare. Il segno

²⁴ Cfr. *ibid.*, 111rb: «Dicemus ergo quod angelus potest formare in seipso signa intelligibilia et ex illis signis manifestare suum conceptum, sicut nos formamus verba sensitiva et per huiusmodi verba manifestamus conceptum nostrum».

intelligibile precisa così il messaggio rendendo esplicito il passaggio che va dall'universalità della rappresentazione alla realtà particolare considerata dal locutore²⁵. Questa funzione fa sì che il segno sia indispensabile al linguaggio vero e proprio, poiché esso non solo deve trasmettere un contenuto determinato, ma deve anche suscitare nell'interlocutore la comprensione del messaggio trasmesso.

Ne risulta che il segno intelligibile che caratterizza questo linguaggio non è tanto l'espressione di un contenuto mentale, quanto l'espressione della conversione del locutore su di un oggetto preciso compreso sotto una rappresentazione universale. E' così che il linguaggio disvela e manifesta all'altro ciò che altrimenti sarebbe rimasto nascosto. La funzione del segno linguistico consiste perciò in definitiva nello svelare una determinazione della volontà, la quale costituisce il baluardo del segreto di ogni soggetto.

Il secondo linguaggio attraverso il quale l'angelo può rivolgersi ai suoi simili è alquanto particolare e suggestivo, e presenta peraltro un aspetto ludico: si tratta di un linguaggio figurato che consiste nel formare, ovvero disegnare delle figure nel cielo empyreo – che è il luogo delle sostanze separate – per trasmettere un messaggio ad un interlocutore. Questo tipo di linguaggio è simile alla scrittura umana, poiché come essa si serve di un supporto – in questo caso il cielo empyreo – e vi disegna dei segni comprensibili per i suoi simili. Come si diceva, questo linguaggio grafico presenta un aspetto ludico, poiché l'angelo non è tenuto ad usare un sistema di segni convenzionali, prestabiliti e validi universalmente, ma può sbizzarrirsi e dare spazio alla sua creatività formando figure sempre nuove e diverse, senza per questo perdere la prerogativa di essere capito dal suo interlocutore. Anche questo linguaggio risulta esclusivamente da un atto della volontà angelica, che decide di applicare la propria *virtus* al cielo empyreo facendovi apparire questo tipo di segni²⁶. L'uomo non può cogliere tali segni, poiché non è in grado

²⁵ Cfr. *ibid.*, 111ra-rb: «Angelus per voluntatem convertendo se super aliquam speciem facit se in actu intelligendi et format in se ipso intellectionem sive actum intelligendi; sic etiam dicemus quod angelus per voluntatem convertendo se super huiusmodi intellectionem formatam format in se intellectionis expressionem. Ita quod ipsa expressio intellectionis vel ipsa expressio verbi intelligibilis erit particularior quam ipsum verbum intelligibile vel quam ipsa intellectio. Propter quod, licet unus angelus non possit in alio intelligere suam intellectionem sive suum verbum intelligibile propter talium universalitatem, intelliget talem expressionem horum propter huiusmodi particularitatem».

²⁶ Cfr. *ibid.*, 119rb-va: «Intelligentie sive angeli sunt in loco applicando virtutem suam ad locum (...). Aliquando sic applicant quod non transmutant, secundum quem modum sunt angeli in celo empyreo applicando virtutem suam ad huiusmodi celum (...). Ideo (...) pro sue voluntatis arbitrio potest applicare virtutem suam ad partem sic formatam vel sic et sic formatam vel sic et sic figuratam. Poterit enim applicare virtutem suam ad partem habentem figuram triangularem vel quadrangularem vel pentagonalem vel alterius figure prout sibi placuerit»; (...) «Si ergo homines ad invicem expriment conceptus suos et loquuntur per litteras prout littere inter se variantur, quia sunt alterius vel alterius figure sive forme, poterunt et angeli loqui ad invicem et exprimere voluntatem suam et conceptum prout secundum diversas figuras applicant virtutem suam ad partem celi

di conoscere l'atto della volontà da cui essi dipendono. Come quello mentale, anche il linguaggio figurato è un linguaggio degli angeli per gli angeli: ancor più del primo, esso oggettiva la comunicazione situandola in un spazio esterno agli interlocutori.

Segnaliamo da ultimo e brevemente i linguaggi per mezzo dei quali l'angelo può comunicare con gli esseri umani. Anche qui ci sono due possibilità: innanzitutto egli può servirsi di un linguaggio sonoro, che risulta dall'applicazione della *virtus* angelica all'aria in modo da provocarvi dei suoni simili a quelli delle voci umane; questo linguaggio fa uso di segni analoghi a quelli del linguaggio umano, con la differenza, però, che l'angelo non dispone di un sistema di segni, ma li produce *ex novo* in ogni suo atto di comunicazione. C'è poi una seconda possibilità, ed è quella di un linguaggio «dell'immaginazione», che consiste nel far apparire nella mente umana figure o immagini di cui l'angelo si serve come di segni per trasmettere il suo messaggio²⁷; anche questo linguaggio ricorre a segni sensibili – necessari per comunicare con l'uomo in quanto essere corporeo – e anch'esso è ideato ad ogni nuovo atto linguistico.

3. Il linguaggio degli angeli: pubblico o privato?

In base a questi chiarimenti, è ormai possibile affrontare l'interrogativo iniziale sul carattere pubblico o privato del comunicare degli angeli. Abbiamo visto come la determinazione dei segni e dei linguaggi rivolti a Dio, a se stessi e agli uomini avvenga in funzione di questi destinatari, ragione per cui ognuno di questi linguaggi è mirato e rivolto ad un interlocutore preciso. La problematica del carattere pubblico o privato concerne perciò esclusivamente il parlare degli angeli tra di loro, vale a dire l'intersoggettività angelica.

In una concezione come quella di Tommaso d'Aquino, che assorbe il linguaggio nell'intenzionalità del locutore, il destinatario è oggetto di una scelta ben determinata: se l'uomo – dice Tommaso – può scegliere a chi rivolgersi e decidere se svelare il proprio segreto ad uno o a più interlocutori, l'angelo lo potrà fare a maggior ragione²⁸. Malgrado il

empyrei». L'attribuzione di un linguaggio scritto agli angeli è una novità di Egidio Romano, che non mancherà di essere criticato su questo punto: si veda in proposito B. Faes de Mottoni, «Voci, alfabeto e altri segni degli angeli nella Quaestio XII del De cognitione angelorum di Egidio Romano», *Medioevo*, 13 (1987), 71-104.

²⁷ Cfr. *De cognitione angelorum*, qu. XII, 110ra: «Secundum hoc ergo possumus dicere quod angelus loquitur homini dupliciter. Primo facendo aliquid in exteriori substantia, sive in exteriori corpore; secundo facendo aliquid in ipsa imaginatione nostra».

²⁸ Cfr. *Summa theologiae*, I, 107, 5: «Sed contra est quod unus homo potest alteri soli loqui. Multo igitur magis hoc in angelis esse potest».

fatto che le creature spirituali siano libere da ogni condizionamento spazio-temporale, il loro parlare non raggiunge dunque indistintamente qualsiasi destinatario, ma è rivolto soltanto a chi fa l'oggetto di una scelta determinata²⁹. Tommaso rivendica così per l'angelo la libertà di scelta del destinatario, conformemente alla sua concezione del linguaggio come risultato esclusivo dell'intenzionalità del locutore: un'intenzionalità che avvolge tanto il contenuto quanto il destinatario della comunicazione. Il segreto è così preservato, non tanto però in quanto oscurità, ma in quanto trasparenza mirata, rivolta unicamente a colui al quale l'angelo decide di svelarsi. Nell'ottica di Tommaso, un parlare che fosse accessibile in maniera incondizionata non sarebbe più libero, ma implicherebbe un elemento di necessità, proprio perché la scelta dell'interlocutore sfuggirebbe alla volontà di colui che si esprime. Il segreto, come dato strutturale che sta all'origine del linguaggio, rimane dunque presente anche alla fine del processo linguistico come oggetto dell'intenzionalità del locutore. Questo conferma che per Tommaso il comunicare degli angeli è essenzialmente un atto di libertà, che come tale deve rivestire tanto il messaggio quanto il destinatario. Non è inutile rilevare che, in quest'ottica, il linguaggio vale unicamente quale strumento di comunicazione.

D'altro canto, possiamo osservare che secondo questa concezione il valore paradigmatico del linguaggio angelico rispetto a quello umano risiede proprio nella libertà e nella gratuità: mentre per gli uomini esso è una necessità dovuta ai bisogni della vita sociale, l'angelo gode di una libertà totale ed il suo comunicare è perfettamente gratuito. Esso appare come un dono che l'angelo fa di sé, cioè del proprio segreto, senza chiedere nulla in cambio. Il linguaggio degli angeli produce trasparenza, ma una trasparenza voluta e circoscritta, che non sopprime il segreto.

Anche rispetto a questa problematica Egidio Romano si scosta da Tommaso d'Aquino. Secondo Egidio infatti, il linguaggio in quanto manifestazione non può essere attuato senza la mediazione dei segni linguistici, cioè senza una traduzione del messaggio che implica una forma di esteriorizzazione (anche quando questa esteriorizzazione rimane immanente allo spirito). Qui la comunicazione non è più immediata, ma ricorre ad uno strumento. In compenso, tuttavia, questo strumento svela veramente il segreto del locutore, poiché il segno linguistico manifesta una scelta della volontà, la quale – come si è visto – detiene il segreto di ogni soggetto. Egidio accentua così la funzione di manifestazione del linguaggio e la privilegia rispetto alla componente dell'intenzionalità: questa è condizione del fatto

²⁹ Cfr. *ibid.*: «Ea autem quae sunt voluntatis, non oportet quod eodem modo se habeant ad omnes, sed secundum modum a voluntate prae fixum; et ideo locutio praedicta non aequaliter se habebit ad omnes angelos, sed secundum quod voluntas angeli determinabit». Si veda in proposito Panaccio, «Angel's Talk», 323-35.

linguistico, poiché il locutore si esprime solo se lo decide, ma l'essenza del linguaggio sta nel manifestare, nello svelare ciò che in se stesso è oscuro e segreto. Questo svelare è appunto opera del segno. Il messaggio a lui affidato acquista perciò un peso maggiore nel meccanismo della comunicazione, proprio perché nell'ottica di Egidio l'intenzione in quanto tale rimane confinata nella sfera del soggetto e non ha, da sola, la capacità di raggiungere l'altro e di produrre l'intersoggettività.

Quest'ultima si situa in uno spazio suo proprio, esterno agli interlocutori, e risulta dai segni che operano la mediazione tra il messaggio nascosto nella mente ed il destinatario cui esso è rivolto. Ora, dal momento in cui la comunicazione postula questo spazio intersoggettivo, essa viene oggettivata e in certo qual modo affissa in tale spazio: il messaggio è così alla portata di tutti, visibile o leggibile da parte di qualsiasi angelo. Questo aspetto appare molto chiaramente nel caso del linguaggio figurato per mezzo del quale l'angelo disegna o scrive nel cielo empireo: i segni tracciati nel cielo sono come le lettere e le parole scritte in un libro; esse sono riconoscibili da qualsiasi angelo ed il loro messaggio diventa perciò pubblico³⁰. Ma questo vale anche per il linguaggio mentale: i segni intelligibili che traducono l'orientamento della volontà verso un contenuto particolare sono oggettivati e affissi nella mente del locutore e diventano perciò comprensibili e «leggibili» per qualsiasi angelo. Ne risulta che nella concezione di Egidio Romano, quello degli angeli per gli angeli, contrariamente a tutti gli altri, è un linguaggio pubblico. In effetti, dal momento in cui un messaggio è elaborato dal locutore e tradotto in segno intelligibile, quest'ultimo è alla portata di tutti: il segno infatti sdoppia il pensiero rendendolo pubblico³¹. Svanisce così l'esigenza tomasiana che l'interlocutore faccia l'oggetto di una libera scelta: secondo Egidio questo aspetto non rappresenta alcuna prerogativa in ambito angelico; anzi, qui è proprio il carattere pubblico a manifestare l'eccellenza e la superiorità delle sostanze separate³². La prerogativa

³⁰ L'idea del linguaggio come scrittura e la conseguenza inevitabile del suo carattere pubblico sarà criticata da Giovanni Duns Scoto, in riferimento ad Enrico di Gand: «Tunc non posset uni loqui nisi loqueretur alteri, quod non est verum. Consequentia patet, quia si nihil aliud sit loqui quam talem librum scribere, cum indifferenter quilibet angelus potest legere in illo, sequitur quod quilibet alteri loqueretur» (*Lectura in II Sententiarum*, d. IX, qu. 1, ed. C. Balic, Roma 1993, 29 e 43).

³¹ Questo sdoppiamento, risultante dall'introduzione della mediazione del segno linguistico, conferma ulteriormente l'enorme importanza delle mediazioni nel pensiero di Egidio Romano: si veda in proposito il nostro studio *Connaissance et langage des anges*, in particolare il capitolo sulla conoscenza angelica secondo Egidio.

³² Cfr. Egidio Romano, *De cognitione angelorum*, qu. XII, 112ra: «Et quod aliqui dicunt de hominibus, quod potest unus homo loqui uni homini absque eo quod loquatur alii homini, quod ex hoc possit unus angelus loqui alicui angelo absque eo quod loquatur alii angelo, est argumentum ad oppositum, non ad propositum. (...) Nam ex perfectione hominum est quod non possit scire quilibet homo locutiones cuiuslibet hominis; ex perfectione angelorum est quod quilibet angelus cognoscit locutiones cuiuslibet alterius angeli. Per quaedam ergo signa spiritualia possunt angeli loqui et patefacere affectiones suas, et illa signa per se loquendo sunt omnibus nota, et per se loquendo qui loquitur uni angelo loquitur omnibus angelis» (sottolineatura nostra).

dell'accessibilità del messaggio risulta infatti dall'indipendenza degli angeli dalle coordinate spazio-temporali. Per questo, dal momento in cui il locutore decide di manifestare qualcosa di sé, questa decisione ha un'apertura universale e non è ostacolata da alcun limite. Diventa così chiaro che per Egidio la problematica del linguaggio si situa principalmente nell'elaborazione del segno³³: una volta raggiunto questo stadio, il carattere pubblico della comunicazione non fa che aggiungere valore ad uno scambio che non sottostà ad alcun limite spazio-temporale.

Ora, l'elaborazione del segno consiste proprio nello svelare ciò che è nascosto, nel manifestare il segreto, nel renderlo trasparente: il linguaggio è perciò chiamato a cancellare una parte del segreto. In tal modo, esso contribuisce a vincere, almeno parzialmente, i limiti del solipsismo e ad aprire il soggetto angelico non solo ad un altro, ma a tutti gli altri. Il messaggio espresso può allora diventare un segreto di Pulcinella, poiché il segreto come tale non rappresenta più un valore. Il segreto sta all'inizio del processo linguistico come dato strutturale inerente ad ogni soggetto, ma non ne rappresenta il termine, poiché la comunicazione obbedisce all'esigenza di vincere il segreto. Qui il valore della comunicazione e dell'intersoggettività che essa produce sta tutto nella trasparenza, che è il frutto di una decisione libera e che è perciò perfettamente gratuita: la trasparenza è un dono che il locutore fa di sé a chiunque lo accolga.

Il paradigma promosso da Egidio nella sua analisi del linguaggio angelico è perciò quello di una trasparenza chiamata idealmente a cancellare il segreto. Da questo punto di vista, infatti, il linguaggio umano è sostanzialmente ambiguo, poiché nell'atto stesso di mostrare, esso occulta e nasconde; d'altro canto, esso non può manifestare che parzialmente il proprio messaggio, poiché deve fare appello ad un sistema di segni precostituito e perciò stesso limitato; infine, il linguaggio umano non gode di una comprensibilità universale, tanto a causa della pluralità delle lingue, quanto a causa di svariati fattori soggettivi. Quello degli uomini è perciò un linguaggio che lascia sussistere il segreto, nella doppia valenza di oscurità intrinseca e di occultazione. Di fronte ad esso, il linguaggio degli angeli si pone come modello, poiché disvela e non copre, poiché il suo segno è perfettamente adeguato al messaggio e poiché la sua accessibilità è universale. Il carattere pubblico contribuisce così al valore paradigmatico della comunicazione angelica: quello che a prima vista appare come un «segreto di Pulcinella» - e che in ambito umano fa scadere la comunicazione privandola

³³ Tabarroni, «Il linguaggio», 91, ha giustamente sottolineato l'importanza della dimensione semiotica nella concezione di Egidio.

dell'esclusività del destinatario - si presenta ora come una prerogativa risultante dalla capacità angelica di attuare in maniera perfetta l'essenza del linguaggio in quanto manifestazione.

A questo punto possiamo osservare che la dialettica della trasparenza e del segreto, che alimenta la discussione sul linguaggio in Tommaso ed Egidio, è chiaramente risolta in ambito angelico a favore della trasparenza: una trasparenza che rimane mirata in Tommaso, mentre in Egidio diventa idealmente totale. Per Egidio, infatti, il segreto assume ormai i contorni di un ostacolo che la comunicazione deve rimuovere per creare l'intersoggettività. Un linguaggio incapace di sollevare il velo del segreto perderebbe la sua natura di linguaggio e diventerebbe un alleato della menzogna, cioè di un segreto che non è più soltanto oscurità, ma vera e propria occultazione³⁴.

In una prospettiva storica, la posizione di Egidio può essere situata a metà strada tra il «segreto preservato» di un Tommaso d'Aquino ed il «segreto cancellato» di un Guglielmo di Ockham: Egidio mantiene il segreto quale dato fondamentale da cui muovere per chiarire la modalità del comunicare – vale a dire l'elaborazione dei segni cui l'atto linguistico deve ricorrere –, ma esso ha ormai perso il suo valore, ed il linguaggio – che rimane necessario – mira idealmente a sopprimerlo. Con Ockham si assisterà invece non solo e non tanto ad una soppressione totale del segreto per opera del linguaggio, quanto alla sua eliminazione quale dato strutturale³⁵; questa eliminazione è resa possibile dall'assimilazione del linguaggio al pensiero³⁶: il pensiero divenuto linguaggio è ormai pubblico, cioè accessibile a tutti i soggetti angelici³⁷.

³⁴ Per le nozioni di menzogna, simulazione e dissimulazione si veda l'interessante panorama presentato da S. Vecchio, «Mensonge, simulation, dissimulation. Primauté de l'intention et ambiguïté du langage dans la théologie morale du bas Moyen Age», in *Vestigia, Images, Verba*, 117-32.

³⁵ Cfr. Guglielmo di Ockham, *Quaestiones in II Sententiarum* (ed. G. Gal e R. Wood, St. Bonaventure 1981, 371): «Respondeo: non est in potestate angeli aliquid occultare et aliquid ostendere, cum tantum agat per modum obiecti non tantum quantum ad essentiam suam, sed quantum ad omnem actum tam intellectus quam voluntatis. Sed dicitur unum occultare et aliud non, quando Deus coagit secum ad unum actum et non ad alium».

³⁶ Cfr. *ibid.*: «loqui mentaliter non est nisi habere verbum mentale ut alius audiat auditione mentali et illud intelligat quod per verbum significatur; verbum autem mentale est cognitio actualis. Ideo loqui mentaliter non est nisi actualiter cogitare ut ipsemet vel alius intelligat illud quod per cogitationem significatur».

³⁷ Cfr. Guglielmo di Ockham, *Quodlibet*, I, qu. 6, ad 1 (ed. J.C. Wey, St. Bonaventure 1980, 39): «Naturaliter loquendo, non potest angelus loqui uni nisi loquatur alteri, si cetera sint paria, puta si sint in aequali distantia et sint aequaliter intenti et non sint aliquo modo impediti». Panaccio, «Angel's talk», 325, ha reso conto molto chiaramente della posizione di Ockham attraverso la felice metafora della radio: «Now, Ockham's picture is more that of a radio system: the hearer is the one who decides on who he wants to listen to, while the speaking angel can be heard whenever he speaks by any other angel who happens to be listening. (...) for Ockham every angel who is actually thinking is broadcasting». La comunicazione degli angeli secondo Tommaso è invece di tipo «telefonico»: si tratta cioè, come rilevato precedentemente, di uno scambio mirato; si veda in proposito, del medesimo Autore: *Le discours intérieur*, 219-27. Per quanto riguarda G. Duns Scoto – la cui posizione andrebbe esaminata da vicino – occorre segnalare che egli non considera quello degli angeli un linguaggio pubblico (cfr. *Lectura in II Sententiarum*, d. IX, qu. 1-2, 43: «Ex hoc apparet quomodo unus angelus potest loqui uni et non alteri, quia potest velle causare actum in uno et non in alio») e che mantiene peraltro la distinzione tra linguaggio

Nell'ottica di questa evoluzione, appare chiaramente che la problematica del segreto tocca il nocciolo del linguaggio e si rivela decisiva per quanto concerne la sua natura: in una concezione che preserva il segreto, il linguaggio possiede un valore strumentale rispetto al fine perseguito, mentre laddove il segreto non esiste più, il linguaggio quale strumento al servizio della comunicazione non ha più alcuna ragione di essere: esso si innesta sul pensiero, di cui condivide pienamente la struttura e con il quale viene identificato. D'altro canto, occorre constatare che questa problematica – come si accennava all'inizio – tocca da vicino la questione dell'intenzionalità del locutore in quanto rivolta ad un destinatario: laddove il segreto è preservato, l'intenzionalità del locutore ed il destinatario dell'atto linguistico occupano un posto di primo piano, poiché il secondo è fatto oggetto di un'intenzionalità mirata; qui il destinatario è un fattore decisivo nella dinamica della comunicazione. Laddove invece il segreto viene soppresso, anche l'intenzionalità del locutore ed il destinatario perdono sostanzialmente il loro peso ed il loro valore nell'atto linguistico, poiché il pensiero-linguaggio non si rivolge più ad un interlocutore preciso, ma è accessibile a tutti i soggetti angelici; la dimensione dell'intersoggettività propria della comunicazione fa così posto ad un pensiero-linguaggio che si propone indistintamente a chi voglia coglierlo. Di conseguenza, l'interesse dell'analisi filosofica non si rivolgerà più alla comunicazione come tale, ma alla funzione di designazione inerente al linguaggio mentale.

E' certamente merito della discussione in ambito angelico l'aver messo così a fuoco elementi, condizioni e implicazioni di una problematica apparentemente marginale. Per questo, ci preme concludere sottolineando la rilevanza filosofica delle riflessioni linguistiche qui sommariamente riassunte: aldilà del paradigma che esse promuovono, queste teorie hanno il merito di fare chiarezza sulla natura del linguaggio (distinguendo il linguaggio-comunicazione dal linguaggio-strumento), di metterne a nudo l'ambiguità, di vagliare la necessità e di precisare lo statuto dei segni linguistici, di esaminare il meccanismo e la funzione della comunicazione e di ideare una molteplicità di linguaggi in funzione dei destinatari. L'interrogativo prettamente filosofico sul carattere pubblico o privato del

e pensiero, in quanto il primo implica l'esercizio di una causalità che consiste nel provocare nell'interlocutore un atto di conoscenza secondo la modalità dell'"auditio" (cfr. *Ibid.*, 46: "Praeter etiam istas, potest angelus habere cognitionem et intellectionem quam angelus potest causare in eo, qua non dicitur videre rem, sed ista intellectio eius dicitur esse eius auditio"). Su questo punto non condividiamo l'interpretazione di C. Panaccio, *Le discours intérieur*, 223-4, secondo il quale « pour Scot, comme pour Ockham plus tard qui radicalisera sa position, la pensée, faite de signes naturels, n'est pas chez les anges distincte de la « locutio » : questa interpretazione si basa sulla tesi scotista che « visio intellectus unius angeli est cognoscibilis naturaliter ab alio » (cfr. G. Duns Scoto, *Lectura in II Sententiarum*, 55), ma il Dottor Sottile fa seguire questa tesi dall'affermazione : « Dico tunc quod non frustra unus angelus loquitur alteri » ; fa poi seguito una serie di ragioni a sostegno di un linguaggio degli angeli (cfr. *ibid.*, 56).

linguaggio angelico contribuisce poi a chiarire la nozione stessa di segreto e a mettere in luce la dialettica, propria di ogni processo di comunicazione, tra il dire e il non-dire³⁸, tra l'oscurità e il segreto da un lato, la chiarezza e la trasparenza dall'altro.

³⁸ Si veda in proposito, in ambito contemporaneo, l'analisi di ciò che è «implicito» in ogni linguaggio proposta da O. Ducrot, *Dire et ne pas dire. Principes de sémantique linguistique*, Paris 1972.